

UNE DÉFINITION « POSITIVE » DE LA LIBERTÉ HUMAINE CHEZ THOMAS D'AQUIN.

Remise en cause des lectures d'Odon Lottin et de Bernard Lonergan.

La notion de liberté se définit soit de manière négative soit de manière positive. Définie de manière négative, elle est absence de contrainte. Définie de manière positive, elle est le pouvoir d'agir sans contrainte. Cette deuxième définition ouvre davantage de perspectives que la première. Elle permet d'ancrer l'étude de la liberté humaine dans une anthropologie et d'envisager la liberté comme la réalisation d'une variété d'actes humains aux conséquences multiples. L'enjeu est de définir si le seul pouvoir de l'homme consiste à agir de manière non contrainte même si cette action peut être déterminée par une cause extérieure ou si son pouvoir consiste à pouvoir causer par lui-même ses propres actions. Les conséquences théoriques de ces deux approches ne sont pas identiques. Pour un chrétien, l'homme doit être pleinement responsable de ses actes au regard de Dieu.

Certaines études ont affirmé que Thomas d'Aquin a radicalement changé de doctrine sur le thème de la liberté humaine. Odon Lottin (1880-1965) a affirmé que la pensée thomasienne a évolué fortement de son commentaire sur les *Sentences* (1252-1257) au *De Malo*¹. Précisément, il a distingué d'abord trois² puis deux étapes³ dans la pensée thomasienne. Bernard Lonergan (1904-1984) a repris ce triple découpage. Selon ces deux auteurs, le commentaire sur les *Sentences* aurait été le premier essai de Thomas pour définir la

¹ Odon LOTTIN, « La date de la *Question disputée De Malo* de Saint Thomas d'Aquin », *Revue d'Histoire Écclésiastique*, 24, 1928, p. 373-388 ; « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste*, 12 (1929), p. 400-430 ; « Liberté humaine et motion divine de s. Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277 », *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 7 (1935), p. 52-69 ; p. 156-173 ; « La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin », *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 23 (1956), p. 323-330.

² O. LOTTIN, « Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin », op. cit., p. 410 : « on peut distinguer trois étapes : l'une correspond à la rédaction du Commentaire des *Sentences* (1254-1256) ; l'autre est marquée par la *Question De Veritate* (1256-1259), la *Somme* contre les Gentils et s'étend jusqu'à la période où fut rédigée la *Pars prima* de la *Somme théologique* (vers 1267) ; la troisième période enfin est celle où saint Thomas rédigea la *Question De Malo* (1269-1270) et la *Prima secundae* de la *Somme théologique* (1271) ».

³ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles. Problèmes de psychologie*, I, éditions Duculot, Louvain-Gembloux, 1942, p. 226 : « Dans le développement de la pensée de saint Thomas relativement à la liberté humaine et à ses fondements, on peut distinguer deux périodes : l'une s'étend de l'époque du Commentaire des *Sentences* (1254-1256) jusqu'à la première condamnation de l'averroïsme par l'évêque de Paris, le 10 décembre 1237, l'autre comprend les écrits du saint Docteur qui ont suivi cette condamnation ».

liberté humaine. Le *De Veritate* (1256-1259), la *Summa contra Gentiles* (1265-1266) et la *Prima Pars* de la *Summa theologiae* (1268) auraient formé un ensemble de textes présentant une conception insuffisante, voire « aberrante » de la liberté¹. Dans ces textes, Thomas aurait défini la volonté comme une puissance passive entraîné à agir par un objet extérieur à elle-même, à savoir le bien que lui présente l'intellect². Aussi, la liberté se restreindrait-elle à une indétermination de l'intellect. Seules la *Secunda Pars* de la *Summa theologiae* (1270) et la question 6 du *De Malo* (1270) auraient présenté une conception de la liberté humaine qualifiée d'« aboutie ». Dans ces textes seulement, le dominicain aurait accordé à la volonté la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir. À la suite d'O. Lottin et de B. Lonergan, H.-M. Manteau-Bonamy, dans un article qui n'apportait rien de nouveau, a même présenté la question 6 du *De Malo* comme étant le seul texte thomasien définissant de manière réellement satisfaisante la notion de liberté³. Mais ces approches étaient trop restrictives.

Certes, Thomas a hérité, par la *Métaphysique* d'Aristote, une théorie de la liberté humaine comme indétermination de l'intellect⁴ mais il a bénéficié d'autres apports théoriques. La *Métaphysique* enseignait qu'« est libre ce qui est cause pour soi »⁵. Le *Mouvement des animaux* insistait en conférant la liberté à tout être qui possède un auto-mouvement⁶. La *Physique* ajoutait que, d'une certaine manière, un être peut se mouvoir lui-même⁷. O. Lottin et B. Lonergan n'ont pas relevé la richesse de ces apports. Or ces théories permettaient de penser autrement une philosophie de l'action jusque là négligée par les théologiens antérieurs au XIII^e siècle. Dorénavant, la liberté humaine pouvait se penser autrement que comme l'indétermination de la volonté. Elle pouvait se définir à la fois comme le fait de vouloir un

¹ Bernard LONERGAN, *Grace and Freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, University of Toronto Press, Toronto, 2005, rééd., p. 95 : « the historian cannot but regard the relevant passages in the *De Veritate*, the *De potentia*, and the *Prima Pars* as a momentary aberration ».

² Bernard LONERGAN, *Grace and Freedom*, op. cit., p. 95 : « Accordingly, in the *De Veritate* and the *Prima pars* the act of appetite is passive, and its described passively as *inclinari vel non inclinari* ; the will is a mobile with an act, *moveri* ».

³ Henri-Marie MANTEAU-BONAMY, « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin. La datation de la *Question Disputée De Malo* », *Archives d'Histoire Doctrinales et Littéraires du Moyen Âge*, 46 (1979) p. 7-34.

⁴ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica. Libri I-X, XII-XIV (siue translatio media)*, G. VUILLEMIN-DIEM (éd.), t. XXV/2, Leyde, 1976, VI, 3.

⁵ Ibid, I, c. 2, 982 b 26, p. 11.

⁶ ARISTOTELES LATINUS, *De Motu animalium*, P. DE LEEMANS (éd.), Leyde, t. XVII/2 III, 6, 700 b 15-19.

⁷ ARISTOTELES LATINUS, *Physica*, F. BOSSIER et J. BRAMS (éd.), t. VII/1, Leyde, 1990, VIII, 5, 257b-258 b.

bien ou un autre de manière indéterminée mais aussi comme la possibilité de vouloir ou de ne pas vouloir. La liberté pouvait être envisagée comme liberté de spécification et comme liberté d'exercice. Conscient de l'utilité de ces théories pour une meilleure compréhension de l'agir humain, Thomas n'hésita pas à réfuter ou à intégrer, en les remaniant, les définitions aristotéliciennes dans sa propre réflexion théologique.

L'étude de textes issus des quatre premières grandes oeuvres de Thomas, à savoir le commentaire sur les *Sentences*, le *De Veritate* et la *Somme contre les Gentils* et la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, montrent que Thomas, amené à réfléchir aux problèmes posés par les théories issues de la philosophie gréco-arabe, propose une conception de la liberté humaine qui n'est pas seulement fondée sur une indétermination de la volonté, et ce dès le commentaire sur les *Sentences*.

I. Le commentaire sur les *Sentences* : la liberté est le pouvoir de choisir exercé par la volonté.

Comme O. Lottin et B. Lonergan l'ont affirmé, Thomas a bien proposé une théorie de la liberté comme indétermination de la volonté dans le commentaire sur les *Sentences*. L'analyse de la distinction 24 du Livre II, question 1, article 4, le prouve. Dans le cadre de son étude de la création et des créatures, l'Aquinat analyse la puissance naturelle par laquelle Adam pouvait éviter de pécher. Il demande « *si Adam pouvait éviter de pécher par son libre arbitre dans son premier statut* »¹. Bien qu'il ait été créé par Dieu dans un état de perfection, Adam a péché. Le dominicain s'interroge sur l'éventuelle possibilité pour Adam d'« éviter de pécher ».

Thomas s'interroge sur l'existence d'un pouvoir intérieur qui aurait permis à Adam de refuser de pécher. S'insérant dans la tradition théologique, il demande si le libre arbitre présent en Adam est ce pouvoir. Selon Augustin, le libre arbitre de la volonté est le pouvoir de la volonté d'agir bien ou mal². Mais depuis Anselme de Cantorbéry³, les théologiens s'accordent pour affirmer que pouvoir choisir le mal n'est pas la liberté. Thomas fait du problème un problème moral. Il énonce en *sed contra* : « *on ne doit imputer à personne de*

¹ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, Pierre MANDONNET (éd.), t. 2, Paris, 1929, II, d. 24, q. 1, a. 4, p. 598 : « *Utrum Adam potuerit vitare peccatum per liberum arbitrium in primo statu* ».

² AUGUSTIN D'HIPPONE, *De libero arbitrio*, G. MADEC éd., Paris, 1976, 3^e éd., I, 16, 32.

³ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, M. CORBIN éd., Paris, 1986, p. 208 : « *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi* ».

faire ce qu'il ne peut pas éviter. Mais ne pas avoir résisté au péché a été imputé à l'homme pour son châtement »¹. Si la formulation est négative, Thomas entend donner une définition positive de la liberté. Il pose le problème de la responsabilité de l'acte. Un acte dont l'homme n'est pas responsable ne peut être considéré comme un acte libre. Si la volonté d'Adam avait été déterminée à vouloir le mal, elle n'aurait pas été libre. Or Adam a été puni pour avoir péché. Il a donc été considéré comme responsable de ses actes. S'insérant dans la tradition théologique, Thomas admet qu'Adam a péché volontairement. Il retient une première définition positive de la liberté conçue comme responsabilité à l'égard de ses actes et de leurs conséquences.

Thomas retient un autre *sed contra* : « *Donc lorsqu'il donna à l'homme la rectitude de la volonté, il semble qu'il lui donna la puissance de se maintenir dans cette rectitude* »². L'Aquinate juxtapose deux notions d'Anselme de Cantorbéry : celle de rectitude de la volonté et celle de puissance de se maintenir dans la rectitude. Anselme a défini la liberté comme la conservation de la *rectitudo voluntatis*³. Mais Thomas n'utilise pas ces notions comme Anselme l'a fait. Le dominicain pose le double problème de la puissance et de son acte. La volonté est ordonnée au bien et a le pouvoir de toujours vouloir le bien. Thomas ne définit pas la liberté d'Adam comme une indétermination ni l'acte de la volonté comme le fait de vouloir un bien ou autre. Au contraire, l'Aquinate propose un argument qui, isolé, pourrait sembler paradoxal : la volonté est déterminée à vouloir le bien. Mais l'argument permet de proposer une définition positive de la liberté. En effet, Thomas ne définit pas la volonté comme une puissance passive mais comme une puissance active. La volonté d'Adam voulait le bien et avait le pouvoir de toujours le vouloir. En conséquence, Thomas propose une autre définition positive de la liberté conçue comme la capacité de la volonté à toujours vouloir le bien.

Thomas constate que la rectitude n'a pas été conservée. Et pourtant : « *non seulement il (i.e. Adam) avait ce qui aurait pu résister au péché, mais aussi de quoi résister facilement ;*

¹ Ibid, II, d. 24, q. 1, a. 4, *sed contra* 1, p. 599 : « *nulli imputandum est, si facit illud quod vitare non potest. Sed homini imputandum est ad poenam, quod peccato non resistit* ».

² Ibid, II, d. 24, q. 1, a. 4, *sed contra* 2, p. 599 : « *Cum ergo homini rectitudinem voluntatis dederit, videtur quod dedit ei potentiam conservandi se in illa rectitudine* ».

³ ANSELME DE CANTORBÉRY, *De Libertate arbitrii*, Michel CORBIN (éd.), Cerf, L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry t. 2, Paris, 1986, p. 218 : « *Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* ».

et cela a encore aggravé son péché »¹. L'Aquinat précise qu'Adam possédait « *un libre arbitre véritable et intact* »². Il accorde à Adam un pouvoir plénier sur la réalisation de ses actes. Le dominicain pose ainsi le problème de l'abandon du bien : la volonté veut le bien ; elle a, par son libre arbitre, le pouvoir de résister facilement au péché ; mais, finalement, elle se détourne du bien pour le péché. Thomas ne propose pas de théorie de la volonté comme puissance passive. La volonté veut activement le bien et a, par le libre arbitre, le pouvoir actif de toujours le vouloir. En conséquence, l'acte de se détourner du bien pour le péché ne peut être qu'un acte de la volonté. Définir la volonté comme une puissance passive reviendrait à la rendre non responsable de ses actes. Il admet donc qu'Adam a volontairement abandonné la droiture et, en conséquence, qu'il a péché librement. Thomas propose encore une autre définition positive de la liberté : la liberté consiste dans la réalisation d'actions volontaires.

« *On peut entendre de deux manières que quelqu'un n'a pas pu éviter le péché* »³. Thomas pose le problème la liberté d'exercice. Il retient que l'homme « *est poussé par violence au péché* »⁴. Une cause extérieure semble pouvoir contraindre l'homme à pécher. En ce cas, celui-ci ne disposerait pas de sa liberté d'agir. L'Aquinat lie ce problème de la contrainte à celui de la violence. Il n'ignore pas qu'Aristote refuse, dans l'*Éthique*, qu'un mouvement créé de manière violente par une cause extérieure soit volontaire et, donc, libre⁵. Thomas retient encore que « *le libre arbitre incline vers le mal, soit par un habitus, soit par une passion à laquelle le libre arbitre succombe* »⁶. Une cause interne semble également pouvoir contraindre l'homme à pécher. En ce cas également, l'homme ne disposerait pas de sa liberté d'agir. L'Aquinat n'ignore pas qu'Aristote, toujours dans l'*Éthique*, lie l'acte à l'habitude et refuse de considérer un acte passionnel comme libre. Sa réponse est sans

¹ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, op. cit., II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *non solum habuit quod peccato resistere posset, sed quod etiam illud facile potuerit* ».

² Ibid, II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *Neutro autem non potest dici de primo homine, quod peccato resistere non posset, quia et verum liberum arbitrium habebat, et integrum* ».

³ Ibid, II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *quod hoc quod aliquis non possit vitare peccatum, potest intelligi dupliciter* ».

⁴ Ibid, II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *Uno modo ita quod ad peccatum per violentiam impellatur* ».

⁵ ARISTOTELES LATINUS, *Moralium ad Nicomachum*, R.-A. GAUTHIER (éd.), Leiden-Bruxelles, 1972, III, c. 3, 11 a 21-23, p. 413 : « *voluntarium videbitur utique esse cuius principium in ipso sciente singularia in quibus est operatio* ». Jean FRÈRE, « Le volontaire selon Aristote », *Intellectica*, 36-37 (2003), p. 261-274.

⁶ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *Alio modo quia liberum arbitrium ad malum inclinatur vel per habitum aliquem, vel per passionem, cui liberum arbitrium succumbit* ».

ambiguïté : « *la liberté de l'arbitre ne souffre pas la coercition* »¹. Le dominicain propose une autre définition positive de la liberté comme le fait d'agir sans contrainte.

Thomas nie que l'acte libre soit un acte sans cause : « *Dieu opère à la fois dans la volonté et dans la nature comme la cause première agit dans la cause seconde* »². Il s'appuie sur deux arguments du *Liber de Causis* : la première proposition subordonne la cause seconde à la cause première³ ; la quatrième récuse que la cause seconde puisse agir sans la cause première⁴. En conséquence, l'Aquinat admet que la cause supérieure cause nécessairement l'acte de la cause inférieure. Thomas est catégorique : la cause de l'acte est Dieu et non la volonté. La volonté ne peut vouloir sans l'intervention divine en l'intime d'elle-même. Néanmoins, en distinguant la nature et la volonté, l'Aquinat place cette dernière hors de tout enchaînement causal physique. En ce sens, il définit la volonté comme libre car volenté.

Thomas situe la liberté dans le pouvoir du libre arbitre. Il entreprend de préciser de quel pouvoir il s'agit. Il le définit comme « *la puissance naturelle par laquelle il (i.e. l'homme) pouvait éviter le péché* »⁵. Il définit avec précision le libre arbitre comme étant la faculté « *qui a son acte dans son libre pouvoir* »⁶. Ce pouvoir est inamissible. L'Aquinat est catégorique : le libre arbitre « *n'est pas une puissance déterminée* »⁷. L'arbitre est un pouvoir des contraires et s'exerce par un acte. O. Lottin a rapporté ce pouvoir à la liberté de jugement⁸. Mais, négligeant l'influence naissante de la notion d'*electio*, due à l'*Éthique*, dans le commentaire sur les *Sentences*, il n'a pas identifié comment Thomas a transformé cette notion de jugement qui pouvait sembler ne reposer que sur une indétermination pour en faire un acte de choix, fondé sur une auto-détermination. L'originalité de la théorie thomasienne

¹ Ibid., II, d. 24, q. 1, a. 4, resp., p. 599 : « *et hoc omnino libertati arbitrii repugnat, quae coactionem non patitur.* ».

² Ibid., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 1, p. 594 : « *Deus operatur in voluntate et natura, sicut prima causa in causis secundis.* ».

³ *Liber de Causis*, P. MAGNARD et alii éd., Paris, Vrin, 1990, n°1, p. 38 : « *Omnia causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.* ».

⁴ *Liber de Causis*, op. cit., n°4, p. 38 : « *Cum ergo agit causa secundam quae sequitur causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam.* ».

⁵ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, op. cit., II, d. 24, Prol, p. 588 : « *hic incipit determinare de potentia naturali, per quam peccatum vitare poterat.* ».

⁶ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, op. cit., II, d. 24, q. 1, a. 1, ad. 2, p. 591 : « *liberum arbitrium facultas dicitur non quasi habitus quidam, sed quia actum suum in libera potestate habet.* ».

⁷ Ibid., II, d. 24, q. 1, a. 4, ad. 1, p. 594 : « *non sit determinata potentia.* ».

⁸ O. LOTTIN, « La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin », art. cit., p. 326.

repose sur sa théorie de l'arbitre construite à partir de trois notions, à savoir la notion de volonté due à Augustin, la notion d'arbitre comme « libre jugement de la volonté » due à Boèce et la théorie du choix due à Aristote. L'Aquinat n'hésite pas à les intégrer dans un seul raisonnement logique. Il retient comme définition du libre arbitre celle de Boèce : l'arbitre est le « *liberum de voluntate iudicium* »¹. Influencé par la théorie du jugement pratique d'Aristote, il énonce que le jugement ne correspond « *ni à une puissance ni à un habitus mais à un acte* »². Il utilise le terme de jugement dans un sens juridique : il en fait l'acte du juge, c'est à dire de celui qui discerne la règle à appliquer puis l'applique au cas concret. Plus précisément, le terme de *iudicium* désigne le choix effectif. Ainsi l'Aquinat centre-t-il sa réflexion sur la notion d'*electio*, transmise par la traduction latine de l'*Éthique*, qui se traduit soit par « *choix délibéré* »³, soit par « *décision* »⁴. En conséquence, il transforme la définition définition boécienne du jugement dans un sens aristotélicien :

« Or le jugement du libre arbitre est entendu comme jugement de choix ; c'est pourquoi quand on dit "libre jugement de la volonté", le "de" ne dénote pas une cause matérielle comme si la volonté était ce sur quoi porte le jugement, mais l'origine de la liberté, car il relève de la nature de la volonté que le choix soit libre⁵. ».

Thomas pose un double problème. D'abord, il pose le problème de la liberté d'exercice de la volonté. Sa réponse est explicite : « *la maîtrise que la volonté aurait de son acte, elle l'a par la nature même de sa puissance, dans la mesure où elle commande et n'est commandée par nul autre qu'elle-même. Donc elle a cette facilité par elle-même, et non par un autre habitus* »⁶. Il accorde à la volonté de se commander à agir. De quel acte s'agit-il ? Thomas retient que la volonté peut vouloir et choisir. Il n'affirme pas que la volonté est libre de vouloir ou de ne pas vouloir, puisqu'elle veut nécessairement le Bien, mais qu'elle est libre

¹ BOÈCE, *Super Libri Perihermeneias*, Patrologie Latine 64, Prol., III, 492-493.

² THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, op. cit., II, d. 24, q. 1, a. 1, ad. 3, p. 591 : « *judicium, proprie loquendo non nominat potentiam, nec habitum, sed actum* ».

³ Selon la traduction de Jean TRICOT dans ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Vrin, Paris, 1990, rééd.

⁴ Selon la traduction de René-Antoine GAUTHIER et Jean-Yves JOLIF dans ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain, 2002, rééd.

⁵ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, op. cit., II, d. 24, q. 1, a. 1, ad 5 : « *Judicium autem liberi arbitrii intelligitur iudicium electionis; unde quod dicitur liberum de voluntate iudicium, ly de non denotat causam materiale, quasi voluntas sit id de quo est iudicium, sed originem libertatis; quia quod electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis* ».

⁶ Ibid, II, d. 24, q. 1, a. 1, co, p. 591 : « *quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiae habet prout est imperans, et a nullo imperata*. ».

de vouloir choisir ou non le bien appréhendé. En accordant à la volonté ce pouvoir sur ses actes, il adopte la définition de la liberté de la *Métaphysique* : « *est libre ce qui est cause pour soi* »¹. Il doit cette définition à Albert le Grand². En effet, celui-ci est le premier théologien à présenter la liberté non plus seulement comme absence de nécessité mais comme maîtrise de ses actes³. Mais cette formule pose un problème d'interprétation. Thomas a déjà mentionné que la volonté ne peut vouloir sans que la grâce agisse en l'intime d'elle-même. Il adapte l'opposition faite entre les causes pour soi ou par accident à la théorie du libre arbitre. Il bénéficie du rapprochement déjà établi par Némésius⁴ et Damascène⁵ qui lient la notion de libre arbitre et celle de *causa sui*. Ainsi Thomas peut-il proposer une autre définition positive de la liberté conçue comme la causalité de ses propres actions.

Puis Thomas pose le problème de l'acte lui-même. Il subordonne la notion d'*electio* à celle d'*arbitre* : « *Or le libre arbitre se rapporte à l'acte du choix en tant que par lui un tel acte est tantôt bien exécuté, tantôt aussi mal et de façon indifférente. [...] il désigne cette puissance dont l'acte est proprement de choisir, parce que le libre arbitre est ce par quoi on choisit le bien ou le mal, comme dit Augustin* »⁶. L'*arbitre* n'effectue qu'un seul acte : choisir (*eligere*)⁷. L'Aquinat suit Jean Damascène qui rapprochait déjà les notions d'*electio* et de libre arbitre : « *l'arbitre choisit librement* »⁸. Le pouvoir de l'*arbitre* est celui de pouvoir de

¹ ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, op. cit., I, c. 2, 982 b 26, p. 11.

² ALBERT LE GRAND, *Commentarii in IV Sententiarum*, Auguste BORGNET (éd.), t. 27, II, d. 25, a. 1, q. 3, sol., p. 424 : « *Quod autem causa sui est, liberum est, ut dicit Philosophus* ».

³ Pierre MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité selon Albert le Grand*, Vrin, Paris, 1966, p. 227 : « *Le maître dominicain cherche (...) un aspect positif qui permet de caractériser la liberté, il le trouve dans la notion aristotélicienne de l'autonomie de la volonté, liber est causa sui* ».

⁴ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, Gérard VERBEKE et J.-R. MUNCHO éd., Leyde, 1975, c. 38, 81-85, p. 142-143 : « *Qui de libero arbitrio est sermo, hoc est de eo quod est in nobis, primam habet quaestionem si est quid in nobis ; multi enim sunt qui ad hoc contradicunt ; secundam autem, quae sunt ea quae sunt in nobis et quorum potestatem habemus ; tertiam, causam scrutari propter quam qui fecit nos Deus, liberi nos arbitrii fecit* ».

⁵ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, op. cit., c. 41, p. 152-154 : « *Propter quam causam liberum arbitrio facti sumus* ».

⁶ Ibid, II, d. 24, q. 1, a. 1, co. : « *Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque bene, quandoque quidem male et indifferenter; [...] designare [...] sed illam potentiam cujus proprie actus est eligere; quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus dicit.* »

⁷ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, op. cit., II, d. 24, q. 1, a. 2, ad. 3, p. 594 : « *libero arbitrio assignatur actus ille qui est eligere* ».

⁸ JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, op. cit., c. 36, p. 138 : « *libere arbitrio eligit* ».

choisir. Thomas propose une autre définition positive de la liberté conçue comme liberté de choix. Le dominicain n'interprète pas la liberté de spécification dans un sens passif. Il utilise la notion d'*electio* dans son sens donné par Aristote de choix préférentiel. La volonté ne veut pas un bien plutôt qu'un autre parce qu'il lui est nécessaire de se déterminer à en vouloir un. Elle se porte sur le bien qu'elle choisit. Elle dispose de la capacité d'évaluer par elle-même ce bien. L'Aquinat ne définit pas la volonté comme une puissance indéterminée mais comme une puissance non déterminée. La volonté détermine elle-même le bien qui lui semble bon. En ce sens, « *la volonté est maîtresse de ses actes de manière plus grande que l'intellect* »¹. L'intellect appréhende le bien qu'il juge bon mais la volonté cause sa propre détermination. O. Lottin n'a pas mesuré la transformation que l'Aquinat a apporté à la définition classique de l'arbitre. Celui-ci promeut la théorie d'Aristote : la volonté veut nécessairement le Bien, l'arbitre veut librement les moyens en vue d'obtenir ce Bien². Il présente une définition nouvelle de la liberté conçue comme un choix des moyens. Thomas refuse que la liberté soit une liberté d'indifférence.

Thomas définit le choix comme un choix des moyens. La volonté préfère le bien qui lui semble le meilleur moyen de parvenir à la fin. En conséquence, l'Aquinat ne sépare pas l'acte de choisir et celui de mettre en œuvre la réalisation concrètes de ces choix. En conséquence, l'acte de choisir cause la réalisation d'actions. Si ces deux actes étaient réalisés par des puissances distinctes, il pourrait arriver que le choix soit sans effet. En effet, la deuxième puissance concernée pourrait s'opposer à mise en acte des choix. Or pour Thomas, une telle théorie serait contraire à sa définition de la liberté humaine conçue comme réalisation d'actes choisis. Il énonce que l'acte de l'arbitre est double : produire ses actes ou les commander³. Thomas donne ainsi une autre définition positive de la liberté conçue comme réalisation concrète des actes choisis.

Thomas admet une distinction entre la liberté originelle d'Adam et la liberté de l'homme actuel, marqué par le péché. Il ne propose pas deux définitions différentes de la liberté. Il s'agit de la même liberté mais dont la chute a entraîné un amoindrissement. Cet amoindrissement ne porte pas sur l'acte de vouloir puisque la volonté veut nécessairement le Bien. Elle ne peut donc porter que sur l'acte de choisir. En conséquence, l'Aquinat restreint

¹ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super libros Sententiarum*, op. cit., II, d. 7, q. 2, a. 1, ad. 7 : « *voluntas est domina sui actus magis quam intellectus* ».

² Ibid, II, d. 25, q. 1, a. 3, ad. 2, p. 652 : « *non quidem inquantum sunt finis, sed inquantum sunt ad finem* ».

³ Ibid, II, d. 25, q. 1, a. 3, resp., p. 652 : « *quod actus alicujus potentiae vel habitus potest esse dupliciter: vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum* ».

la liberté de l'arbitre de l'homme actuel. Il adopte la théorie de Bernard de Clairvaux. Celui-ci admet qu'Adam bénéficiait d'une liberté complète avant de perdre la liberté vis-à-vis du péché et de la misère et de ne conserver que la liberté vis-à-vis de la nécessité¹. À sa suite, Thomas propose une définition de la liberté actuelle en retranchant les libertés perdues par Adam. Insérant sa réflexion sur la liberté humaine dans une réflexion sur l'histoire du salut, il distingue quatre statuts pour l'homme : le statut d'innocence d'Adam, le statut avant la réparation, le statut après la réparation et le statut de gloire. À chaque statut, l'homme possède un état plus ou moins accompli de la même liberté. L'Aquinate est catégorique : « *la liberté vis-à-vis de la nécessité est commune à tous les statuts* »². En revanche, la liberté vis-à-vis du péché n'est commune qu'à trois statuts : seul l'homme dans ses statuts d'innocence, d'après la réparation et statut de gloire en est pourvu³. La liberté vis-à-vis de la misère n'est commune qu'à deux statuts : seul l'homme dans ses statuts d'innocence et de gloire en est pourvu⁴. Ainsi Thomas définit-il la liberté actuelle comme la liberté vis-à-vis de la nécessité et vis-à-vis du péché. Il allie définition négative et positive de la liberté.

Thomas admet une définition univoque de la liberté. Il reconnaît que tous les hommes au sein du même statut disposent du même degré de liberté. Mais il refuse d'accorder à tous l'égalité dans les perfections naturelles⁵. Autrement dit, il accorde à tous les hommes de posséder la liberté par la possession de l'arbitre mais refuse que tous en fassent un usage identique. L'Aquinate accorde à l'arbitre de pouvoir se porter sur le bien ou sur le mal « *indifféremment* »⁶. L'arbitre est-il indifférent au bien et au mal ? Thomas admet que le pouvoir de l'arbitre ne porte pas uniquement sur le choix des moyens en vue d'une fin mais qu'il place la volonté à égale distance du bien et du mal. Il n'estime pas être en contradiction

¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De Gratia et libero arbitrio*, F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille éd., Paris, 1993, 7, 22, p. 294 : « *De tribus ergo libertatibus quas acceperat, abutendo illa quae dicitur arbitrii, reliquis sese privavit* ».

² THOMAS D'AQUIN, *Commentarium super Sententiarum*, op. cit., II, d. 25, q. 1, a. 5, ad. 1, p. 656 : « *Libertas enim a necessitate omnibus statibus communis est* ».

³ Ibid, II, d. 25, q. 1, a. 5, ad. 1, p. 656 : « *Libertas autem a peccato est tribus statibus communis, scilicet primo statui innocentiae et tertio qui est post reparationem gratiae* ».

⁴ Ibid., II, d. 25, q. 1, a. 5, ad. 1, p. 656 : « *Libertas autem a miseria duobus statibus communis est, scilicet statui innocentiae et statui gloriae* ».

⁵ Ibid., II, d. 44, q. 1, a. 3, ad. 1 : « *quod natura omnes homines equales in libertate fecit, non autem in perfectionibus naturalibus* ».

⁶ Ibid, II, d. 24, q. 1, a. 1, resp., p. 591 : « *liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet quo talis actus efficitur quandoque quidem bene, quandoque autem male, et indifferenter* ».

avec la théorie d'Augustin¹. Thomas propose ainsi une dernière définition positive de la liberté humaine conçue comme réalisation d'actes vertueux.

II. Le *De Veritate* : la liberté est l'exercice d'un choix des moyens en vue d'une fin voulue intentionnellement.

Odon Lottin et Bernard Lonergan ont, à juste titre, relevé que Thomas consacre une question 22 à la volonté et une question 24 au libre arbitre². Odon Lottin a suggéré que l'Aquinat envisage une double liberté. Or, l'analyse du commentaire sur les Sentences a déjà révélé que Thomas lie les notions de volonté, d'arbitre et de choix. Plus probablement, Thomas recentre-t-il sa réflexion sur les notions de volonté, d'arbitre et de choix dans sa volonté de travailler de manière nouvelle à partir des théories du *De anima* et de l'*Éthique*,

Thomas admet que la volonté est un appétit naturel incliné au bien. Entend-il pour autant la liberté de la volonté comme une simple indétermination ? Au premier abord, il semble bien :

« Une chose est dite nécessaire, parce qu'elle est immuablement déterminée à un seul terme. Aussi, puisque la volonté se rapporte à de nombreuses choses de manière indéterminée, elle n'a pas de nécessité à l'égard de toutes mais à l'égard de celles-là seules auxquelles elle est déterminée par une inclination naturelle, comme l'on dit. Or, tout mobile se ramène, comme à un principe, à un immobile, et l'indéterminé à un déterminé ; pour cette raison, il est nécessaire que ce à quoi la volonté est déterminée soit le principe de son appétit des choses auxquelles elle n'est pas déterminée ; et cela, c'est la fin ultime, comme on l'a dit. Or l'indétermination de la volonté est relative à trois choses : l'objet, l'acte et la relation à la fin »³.

¹ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Felicem Manichaeum* dans R. JOLIVET et M. JOURJON (éd.), *Six traités anti-manichéens*, Bibliothèque Augustinienne 17, Paris, 1961, II, c. 4, p. 710 : « *Nemo enim nisi Deus facere arborem potest : sed habet unusquisque in voluntate, aut eligere quae bona sunt, et esse arbor bona ; aut eligere quae mala sunt, et esse arbor mala* ».

² O. LOTTIN, *Psychologie et Morale...*, I, op. cit., p. 228 : « Avec le *De veritate*, la question de la liberté est bordée avec une ampleur inconnue jusqu'ici. Et même, le problème se dédouble en deux questions différentes : l'homme est-il doué de libre volonté ; l'homme est-il doué de libre arbitre ? » ; B. LONERGAN, *Grace and Freedom...*, op. cit., p. 318 : « But, though the liberum arbitrium is no longer a distinct entity, St Thomas continues to write about it and the will in separate questions ».

³ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, éd. Léonine, t. 22, q. 22, a. 6, resp. : « *Dicendum, quod est hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum. Unde, cum*

Thomas définit la volonté comme une puissance appétitive naturelle tournée vers le bien. Cette base doctrinale a fait écrire à O. Lottin et B. Lonergan que la seule liberté consisterait dans l'indétermination de la volonté vis-à-vis des biens intermédiaires. Or, l'Aquinate prouve la liberté de la volonté en lui accordant la possession du libre arbitre. Certes, il inclut l'arbitre dans la nature. Mais il définit l'arbitre comme un pouvoir accordé à la volonté humaine par Dieu lui-même. Il dote donc l'arbitre d'un pouvoir d'agir ainsi ou autrement inamissible. Ainsi, écarte-t-il la possibilité que la volonté soit dans la nécessité de vouloir ceci ou cela. En conséquence, il dote la volonté d'un pouvoir sur ses propres actes : « *il est propre à la volonté, en tant qu'elle est volonté d'être maîtresse de ses actes* »¹. Il distingue indétermination et maîtrise de ses actes qu'il assimile à la capacité de causer son acte. Ainsi, contrairement à l'affirmation d'Odon Lottin et de Bernard Lonergan, il donne également dans le *De Veritate* une définition positive de la liberté humaine.

De manière précise, Thomas affirme que la fin et les moyens sont un seul objet s'ils sont étudiés en relation². Il apporte ici une transformation majeure à sa théorie. Dans le commentaire sur les *Sentences*, le dominicain raisonnait en termes de « biens intermédiaires ». Dans le *De Veritate*, il adopte la théorie des « *moyens en vue de la fin* » (*quae sunt ad finem*). L'Aquinate n'entend pas confondre les deux actes mais il promeut l'idée que vouloir la fin est inutile s'il n'est pas possible de l'atteindre. Restreint-il l'acte de la volonté à une simple détermination ? Le dominicain distingue le vouloir d'un simple désir naturel. Il accorde une grande importance à la notion d'intention qui lui permet de préciser la caractéristique de l'acte de la *voluntas* :

« *L'intention est un acte de la volonté : et cela ressort clairement de son objet. En effet, il est nécessaire que la puissance et l'acte aient en commun l'objet, puisque la puissance n'est ordonnée à l'objet que par l'acte ; car il est nécessaire que la puissance visuelle et la vision aient le même objet qui est la couleur. Puis, comme l'objet de cet acte qui est*

voluntas indeterminate se habeat respectu multorum, non habet respectu omnium necessitatem, sed respectu eorum tantum ad quae naturali inclinatione determinatur, ut dictum est. Et quia omne mobile reducitur ad immobile, et indeterminatum ad determinatum, sicut ad principium ; ideo oportet quod id ad quod voluntas est determinata, sit principium appetendi ea ad quae non est determinata ; et hoc est finis ultimus, ut dictum est. Invenitur indeterminatio voluntatis respectu trium : scilicet respectu obiecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem. ».

¹ Ibid, q. 22, a. 5, ad. 7, p. 624 : « *est proprium voluntati, in quantum est voluntas, quod sit dominas suorum actorum* ».

² Ibid, q. 22, a. 14, ad. 4, p. 648 : « *quod finis et id quod est ad finem, sunt unum obiectum, in quantum consideratur unum in ordine ad aliud* ».

l'intention est le bien, qui est une fin, il est nécessaire que l'intention soit un acte de la volonté »¹.

Avec la notion d'intention, Thomas prouve que ce n'est pas seulement parcequ'elle agit en lien avec la raison que la volonté n'est pas un simple appétit. Précisément, il définit l'intention comme « *l'inclination de la volonté vers la fin* »². Distingue-t-il au sein de la *voluntas* le vouloir naturel de l'intentionne ?.* Envisage-t-il une transformation du vouloir naturel en vouloir intentionnel suite à la motion du Bien ? Envisage-t-il que le vouloir intentionnel s'active après le vouloir naturel ? L'Aquinate ne précise pas comment cet acte s'enclenche ni comment il s'articule avec l'acte de vouloir naturel. Mais il entend vraisemblablement que ces deux vouloirs cohabitent dans la volonté de manière continue. Quoi qu'il en soit, il promeut l'idée que l'homme veut à la fois naturellement et intentionnellement. Il accorde à l'appétit une forme de connaissance de sa fin. L'Aquinate souligne ainsi la liberté intérieure de l'homme dans l'agir. Il ne s'agit pas seulement de se déterminer par rapport à deux biens qui s'offrent au choix mais de juger de la conformité de ces biens avec le Bien final qui seul comble absolument la volonté. Aussi, Thomas définit-il la liberté également comme l'exercice d'un acte commis en connaissance de cause.

Thomas admet que la justesse ou la mauvaiseté de l'intention dépend de l'action que l'homme veut accomplir. Il admet qu'il arrive que « *la volonté réalise une action mauvaise bien que l'intention ait été bonne* »³. Il admet qu'une erreur de jugement est possible. Il ajoute : l'homme possède le libre arbitre car, sinon, il ne peut exister de mérite ou de démérite⁴. Ainsi, définit-il la liberté comme l'exercice d'actes dont l'homme est responsable.

Thomas admet que la volonté veut, dans le même acte, les moyens en vue de cette fin. Il définit avec précision l'acte du choix comme « *l'acceptation ultime du bien* »⁵. Il signifie que s'il est naturel à l'homme de vouloir la fin, il lui est aussi naturel de vouloir les moyens en vue de cette fin. O. Lottin a évoqué une théorie fondée sur l'indétermination de la volonté.

¹ Ibid, q. 22, a. 13, resp. : « *Dicendum quod intentio est actus voluntatis : quod quidem manifeste apparet ex eius obiecto convenire, cum potentia non ordinetur in obiectum nisi per actum ; oportet enim potentiae visivae et visionis esse idem obiectum, scilicet colorem. Cum ergo obiectum huius actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est obiectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis esse* ».

² Ibid, q. 22, a. 14, resp. : « *intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem* ».

³ Ibid, q. 22, a. 14, obj. 1, p. 647 : « *contingit esse voluntatem malam cum intentione bona* ».

⁴ Ibid, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « *cum sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum* ».

⁵ Ibid, q. 22, a. 15, resp., p. 649 : « *Secundo ex ratione ipsius actus : electio enim est ultima acceptatio qua aliquid accipitur ad prosequendum* ».

Il s'agit plutôt, sur ce point, d'une théorie fondée sur l'auto-détermination : la volonté est libre car elle s'auto-détermine à vouloir un moyen en vue d'une fin.

Thomas pose un problème précis : comment peut-il exister une fuite à l'égard du bien puisque celui-ci meut l'appétit ? Or, il retient d'Augustin que la volonté veut nécessairement la béatitude¹ et d'Aristote que le bien parfait meut la volonté lorsqu'il est appréhendé². Comment la volonté pourrait-elle ne pas être mue nécessairement par un bien qu'elle veut nécessairement ? Le problème posé par Thomas est celui de la liberté d'exercice et de la liberté de spécification de la volonté ! O. Lottin a relevé ce point³. Mais il en minimise la portée pour davantage mettre en valeur la théorie thomassienne de la question 6 du *De Malo*. Certes, le dominicain est encore trop marqué par la notion physique du mouvement pour pouvoir décomposer le problème et le poser précisément. En effet, concevant la volonté comme un appétit, l'Aquinat ne peut envisager de l'étudier sans établir le lien qu'elle entretient avec son objet. Il reconnaît que le bien est voulu pour lui-même mais assure que la volonté le veut à la fois naturellement et intentionnellement. Ainsi, accorde-t-il au vouloir d'être l'acte qui crée la relation entre la volonté et son objet.

Thomas admet que la volonté n'est pas toujours en acte de vouloir le bien⁴. Qu'entend-t-il par là ? Suivant la théorie du *De anima*, la volonté est une puissance qui a besoin d'un moteur pour passer à l'acte. Or, Thomas l'a défini comme une puissance rationnelle et par conséquent non déterminée : « *les puissances rationnelles se rapportent aux opposés* »⁵. Il accorde donc à la volonté la liberté de spécification : la volonté peut vouloir

¹ Ibid, q. 22, a. 5, obj. 1, p. 621 : « *secundum Augustinum in XIII De Trinitate beatitudinem omnes una voluntate expetunt ; sed quod ab omnibus communiter expetitur de necessitate expetitur : si enim non de necessitate, contingeret ab aliquo non expeti ergo voluntas de necessitate aliquid expetit* ». De même : AUGUSTIN D'HIPPONE, *Contra Julianum*, Patrologie Latine 44 , I, 6, n°26 : « *Et quid sic fugit natura, ut miseriam ? Quid sic appetit beatitudinem. Denique liberum arbitrium quod de hac re habemus, ita nobis naturaliter insitum est, ut nulla miseria nobis possit auferri quod miseri esse nolumus, et volumus esse beati* ».

² Ibid, q. 22, a. 5, obj. 2, p. 621 : « *aliquid sit perfectum bonum, sicut Deus et beatitudo* ».

³ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale...*, op. cit., p. 254 : « *Le Commentaire des Sentences avait amorcé la distinction entre la liberté d'exercice et la liberté de spécification* » ; p. 258 : « *la distinction entre la liberté d'exercice et liberté de spécification qui fournit le cadre à la question 6 du De Malo n'est pas étrangère au De Veritate, q. 22, a. 6* » ; « *La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin* », art. cit., p. 328 : « *Saint Thomas avait certes reconnu l'existence de cette double liberté ; mais la formule est une création du De Malo* ».

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, op. cit., q. 22, a. 5, ad. 12, p. 625 : « *non tamen illud semper vult in actu* ».

⁵ Ibid, q. 22, a. 6, sed contra 5, p. 628 : « *potestates rationales se habent ad opposita secundum Philosophum* ».

vouloir un bien ou un autre. Puis, le dominicain accorde la liberté d'exercice à la volonté : l'âme « *détermine son propre acte de vouloir* »¹. Autrement dit, non seulement la volonté peut vouloir tel bien ou un autre mais elle peut également vouloir ou ne pas vouloir. L'Aquinat ne présente donc pas la volonté comme une seule puissance passive. En effet, il lui accorde de posséder la capacité à s'auto-déterminer. La théorie thomasiennne de la liberté de l'acte et de la liberté de spécification est bien plus au point qu'O. Lottin ne l'a suggéré.

O. Lottin a relevé la distinction existant entre la raison pratique qui dirige la volonté et la volonté qui exécute la décision². Il sous-entend que Thomas restreint l'acte de la volonté à une indétermination de la volonté face au bien que lui présente l'intellect. Cette lecture de la théorie thomasiennne est trop restrictive. L'Aquinat est catégorique : « *la puissance par laquelle nous jugeons librement n'est pas celle qui nous fait purement et simplement juger, ce qui relève de la raison, mais celle qui donne la liberté de juger, ce qui relève de la volonté* »³. Il énonce : « *la volonté meut la raison en commandant son acte* »⁴ tandis que « *la raison meut la volonté en lui proposant son objet qui est sa fin* »⁵. Il propose sur ce point une argumentation précise : la volonté veut naturellement et intentionnellement le bien ; l'intellect appréhende un bien et juge de sa conformité avec le bien universel ; en dernier ressort, la volonté choisit ou non ce bien. L'Aquinat propose une théorie de la liberté fondée sur un agir libre de la volonté qu'on pourrait appeler du « premier » et du « dernier mot ». Et il ne restreint pas cette liberté à une simple indétermination.

Thomas définit les actes de la volonté comme étant « *vouloir, choisir et tendre vers* »⁶. Il assimile toujours le libre jugement de la volonté au choix. Avec précision, il définit l'acte du choix comme « *l'acceptation ultime du bien* »⁷. Il retrouve, sous une autre forme, la théorie de ses grands prédécesseurs selon lesquelles la volonté n'est prédestinée qu'au

¹ Ibid, q. 22, a. 6, ad. 1, p. 628 : « *sed ipsa determinat sibi suum velle* ».

² O. LOTTIN, « La preuve de la liberté humaine chez S. Thomas d'Aquin », art. cit., p. 326 : « *saint Thomas [...] discernait deux principes pratiques : d'une part, la raison pratique qui dirige la volonté, et d'autre part, la volonté qui exécute la décision de la raison pratique* ».

³ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, op. cit., q. 24, a. 6, resp., p. 695 : « *Ita et potentia quae libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus simpliciter, quod est rationis ; sed quae facit libertatem in iudicando, quo est voluntatis* ».

⁴ Ibid, q. 24, a. 6, ad. 5, p. 695 : « *voluntas quodammodo movet rationem imperando actum eius* ».

⁵ Ibid, q. 24, a. 6, ad. 5, p. 695 : « *ratio movet voluntatem proponendo ei obiectum suum, quod est finis* ».

⁶ Ibid, q. 22, a. 15, resp., p. 649 : « *quod voluntatis actus est velle, eligere et intendere* ».

⁷ Ibid, q. 22, a. 15, resp., p. 649 : « *Secundo ex ratione ipsius actus : electio enim est ultima acceptatio qua aliquid accipitur ad proseguendum* ».

consentement à la volonté divine. Mais il renverse la théorie de ces prédécesseurs puisqu'il ne s'agit plus de conserver mais de retrouver. Il insiste sur la causalité propre de l'acte humain. Il oppose les êtres qui ont eux-mêmes leur principe d'opération et ceux qui sont mus par une cause extérieure¹. Il relève une distinction citée par la *Métaphysique*². Il admet que seuls ceux qui ont eux-mêmes le principe de leur opération sont dits libres. Il assimile le mouvement causé par une cause extrinsèque à un mouvement violent. Explicitement, il accorde à l'arbitre d'être le principe intrinsèque du mouvement. Précisément, il fait de l'arbitre la puissance qui permet d'être la cause de son propre mouvement³. Aussi, rend-t-il l'arbitre indispensable pour la réalisation de l'acte libre. Or, il admet, comme donnée de la foi chrétienne, que l'arbitre est présent de manière inamissible en tout homme. Ainsi, prouve-t-il que la volonté n'est pas une passive uniquement passive mais qu'elle possède le pouvoir de causer son acte. L'Aquinate énonce : « *l'homme est cause pour lui-même en jugeant* »⁴. Puis, il ajoute : « *le jugement auquel la liberté est attribuée est le jugement du choix* »⁵. Cette précision est une évolution dans la théorie thomasienne de l'arbitre. En effet, contrairement au commentaire sur les *Sentences*, le dominicain ne fonde pas la liberté dans la seule possession du libre arbitre mais dans son activité (*in iudicando*) qui permet de se déterminer. B. Lonergan avait relevé ce point mais sans en mesurer la portée⁶. En effet, Thomas définit la liberté humaine comme l'exercice d'un acte dont l'homme est la cause.

III. La *Somme contre les Gentils* : la liberté est la libre causalité de son opération.

¹ Ibid, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « *quod quaedam principium sui motus vel operationis in seipsis habent ; quaedam vero extra se* ».

² ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, op. cit., 982 b 25, p. 10-11 : « *ergo palam quia propter nullam eam querimus aliam necessitatem, sed, ut dicimus, homo liber qui suimet et non alterius causa est, sic et hec sola libera est scientiarum* ».

³ THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, op. cit., q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « *in quibus liberum arbitrium ponere non possumus, eo quod non sunt causa sui motus* ».

⁴ Ibid, q. 24, a. 1, resp., p. 680 : « *Homo est cusa sui ipsius in iudicando* ».

⁵ Ibid, q. 24, a. 1, ad. 17 : « *quod iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis* ».

⁶ B. LONERGAN, *Grace and Freedom...*, op. cit., p. 318 : « *intellectual beings are free, not because they move themselves (as do plants and animals), not because the judge (...), but because they are the masters and makers of their judgment, they construct the form of their own activity* ».

Dans le Livre II, chapitre 48, Thomas estime évident que les substances intellectuelles agissent par un arbitre¹. Thomas affirme qu'avoir prouvé l'indétermination de la volonté prouve l'existence du libre arbitre dans les êtres spirituels². Il propose un raccourci fulgurant comparé à ses démonstrations précédentes. En conséquence, il propose une approche radicalement différente de ses écrits précédents. O. Lottin n'a pas perçu ce changement³. En effet, l'Aquinat ne s'intéresse plus à l'arbitre en tant que puissance de l'âme. Il est acquis que l'arbitre est un acte. Le dominicain propose donc une question inédite : l'arbitre est-il la cause de l'acte ?

Odon Lottin n'a pas relevé que Thomas donne une définition précise de la liberté, inspirée d'Aristote : « *Ceux qui ne sont pas la cause de leur agir ne sont pas libres dans l'action* »⁴ ; « *seuls ceux qui se meuvent eux-mêmes sont libres dans l'action* »⁵. Il propose une théorie équivoque de la liberté : il accorde à tous un mouvement adapté à leur forme et donc une certaine liberté mais il accorde à l'homme seul d'être pleinement libre car possédant un jugement libre. S. L. Brock a suggéré que l'Aquinat définit cette liberté par l'analogie⁶. Il n'en est rien. En effet, le dominicain fonde la liberté sur la possession d'un intellect qu'il accorde à l'homme seul. Il dote l'homme d'un libre de jugement et, part conséquence, d'un libre arbitre⁷. Il le définit comme un jugement réflexif sur ses propres actions et non comme

¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, éd. Léonine, II, c. 48, n°2, p. 379 : « *Quod enim arbitrio agent, manifestum est* ».

² Ibid, II, c. 48, n°1, p. 379 : « *Ex hoc autem apparet quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in operando* ».

³ O. LOTTIN, *Psychologie et Morale...*, I, op. cit., p. 237 : « *Ces derniers mots [i. e. du chapitre 47] peuvent surprendre. Saint Thomas ne conclut pas à l'existence du libre arbitre, mais à celle d'une volonté maîtresse de ses actes. Le saint Docteur concluait sans doute à l'indépendance, et dès lors, à la liberté de la volonté ; mais conformément à la méthode suivie dans le De Veritate, il a voulu dissocier la question de la volonté libre et celle du libre arbitre. De fait, ce dernier problème, fait dans la Summa contra Gentiles, l'objet du chapitre suivant* ». Cependant, O. LOTTIN n'a pas tenu compte du premier argument du chapitre 48, pourtant explicite.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, op. cit., II, c. 48, n°1, p. 379 : « *Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo* ».

⁵ Ibid, II, c. 48, n°1, p. 379 : « *Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent* ».

⁶ Stephen L. BROCK, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the theory of Action*, T. and T. Clark, Edinburgh, 1998, p. 37, note 73 : « *Would it possible to extend the meaning of freedom too, in analogical fashion, so as to apply it at least in some qualified way to all living things, insofar they all are some kind of cause of their acts? St Thomas seems prepared to make such an extension* ».

⁷ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, op. cit., II, c. 48, n°3, p. 379 : « *intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere* ».

un synonyme de délibération sur des moyens à utiliser en vue d'atteindre une fin. Il accorde à l'intellect d'être la puissance active car apte à se mouvoir lui-même au jugement et à juger de son jugement¹. Ainsi, dote-t-il l'intellect d'une capacité réflexive qui lui permet d'être cause de son acte et d'être la puissance motrice de l'âme. Ce changement conceptuel n'a pas été perçu par O. Lottin et B. Lonergan, trop focalisés sur l'étude de théorie thomassienne de la volonté. Ainsi, Thomas définit-il la liberté comme l'exercice d'un acte causé par un principe intrinsèque.

Thomas pose que ceux qui ont « *la connaissance intellectuelle ont un jugement sur leurs opérations* »². Il accorde à l'homme de connaître la nature libre de son acte par le jugement rattaché à la raison. Ouvertement, il assimile arbitre et jugement et réserve la capacité de juger aux seuls êtres raisonnables. En fait, il distingue trois catégories d'êtres : ceux qui n'ont pas de jugement, ceux qui ont un jugement déterminé par la nature à un seul objet et ceux qui ont un jugement libre. Il lie la possession ou l'absence de jugement à la connaissance. Il suit en cela Denys³. En conséquence, il propose une hiérarchie des êtres : les pierres et les plantes n'ont pas de jugement car elles n'ont aucune connaissance ; les animaux ont un jugement déterminé par la nature car ils ont une connaissance fondée sur les sens ; les hommes ont un jugement libre car lié à la connaissance intellectuelle. Thomas synthétise la théorie de l'*Éthique* : la connaissance de la fin permet l'acte volontaire. Il assimile l'acte volontaire à un acte causé par un principe intérieur. Ainsi, Thomas définit-il la liberté comme l'exercice d'un acte causé par un principe intrinsèque. L'Aquinate accorde à l'intellect d'être ce principe intérieur : la connaissance de la fin permet un jugement juste qui conduit à la fin. Il fait de l'arbitre le jugement de l'intellect. Il suit Averroès sur ce point⁴. Thomas fonde l'acte

¹ Ibid, II, c. 48, n°2, p. 379 : « *Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur* ». David GALLAGHER, « Thomas Aquinas and the Will as Rational Appetite », in *Journal of the History of Philosophy*, 29/4, 1991, p. 574 : « *Thomas again maintains that intellectual beings have liberum arbitrium because they can reflect on their judgments* ».

² Ibid, II, c. 48, n°2, p. 379 : « *eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis* ».

³ Fran O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden-New York, 1992, p. 266 : « *Globally, the hierarchy of the universe consists in its graded participation in those fundamental and universal perfections which proceed from God : Being, Life and Knowledge. Bodies possess existence alone (esse tantum) ; more nobles bodies possess soul and participate in the perfection of life (vivere). The most noble souls have the power of knowledge and share the perfection of intelligere* ». THOMAS D'AQUIN, *Super librum De Causis*, Henri-Dominique SAFFREY (éd.), Vrin, Paris, rééd., 2003, 19, n°351.

⁴ AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée*, A. DE LIBERA trad., Garnier-Flammarion, Paris, 1998, 2^e éd., p. 110 : « *Il n'en est pas ainsi : le jugement et la distinction ne s'attribuent à [l'homme] que pour ce qui est de*

l'acte de l'arbitre dans la connaissance à la fois de la fin et des moyens possibles en vue d'atteindre cette fin. Ainsi l'Aquinate définit-il d'abord la liberté comme l'exercice d'actes en pleine connaissance de cause.

Thomas n'en retient pas un moins un problème conceptuel de première importance : « *comment un même effet peut venir de Dieu et d'un agent naturel* »¹. Il semble inenvisageable que Dieu et un agent naturel puissent produire un effet identique. Comment la créature peut-elle être libre si elle n'est pas la cause de ses actes ?

Explicitement, Thomas distingue l'opération divine et l'opération des causes secondes. Mais, en énonçant cette théorie, le dominicain se heurte à une difficulté conceptuelle majeure : comment articuler ces opérations ? H.-D. Dondaine a montré que si Avicenne défend la théorie de la causalité dispositive, le dominicain lui substitue celle de la causalité instrumentale². Pour Avicenne, l'efficace créatrice du principe ne s'étend qu'à son premier effet et, se transmettant d'un degré à l'autre, ne va qu'en s'affaiblissant. L'Aquinate, lui, signifie que l'action des causes secondes ne fait pas nombre avec celle de la cause première puisqu'elle la déploie et l'exerce. En conséquence, il définit le premier principe non comme une cause universelle mais comme une cause transitive. Il promeut une théorie équivoque de l'opération. Dans son commentaire sur la *Physique*, l'Aquinate relève que le premier moteur est davantage le moteur pour deux raisons : la première raison est qu'il meut le second

l'intellect matériel ». A. ELAMRI-JAMAL, « Averroès : la doctrine de l'intellect matériel dans le Commentaire moyen au *De anima* d'Aristote », in A. DE LIBERA et alii (éd.) *Langages et philosophie. Hommages à Jean Jolivet*, Paris, 1997, p. 281-307.

¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, op. cit., III, c. 70, p. 206-207 : « *Quomodo idem effectus sit a Deo et a natura agente* ».

² Hyacinthe-Dominique DONDAINE, « À propos d'Avicenne et de saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale », in *Revue Thomiste*, (1951), p. 448 : « *Le couple avicennien 'dator formae efficit, praeparator materiae disponit' correspond sans doute à la structure complexe de l'effet, mais il n'élucide pas l'ordre entre les causes : il laisse échapper l'unité concrète de ce dynamisme. Prenons plutôt le schéma d'Aristote, restitué par Averroès : 'causa principalis movet, causa instrumentalis movet mota'. Dans ce schéma, les deux agents ne sont plus simplement en parallèle, mais subordonnés : ils concourent dans une action qui tient son unité de la motion supérieure de la cause principale. Mais précisément cette vertu supérieure et vraiment 'instrumentale', par quoi l'instrument concourt à l'effet supérieur, n'est pas autre chose que la motion à lui imprimée par l'agent : movet ut motum, motion qui règle son propre mouvement et l'assume au service de la fin supérieure. Instrument et agent font donc un dans l'action, ils constituent un ordre causal dans l'unité d'un mouvement imprimé, participé et obéi. Dès lors, 'vertu instrumentale' et vertu de l'agent principal ne font point spécifiquement deux : c'est la vertu même de l'agent communiquée à l'instrument en motion directrice ou élevant* ».

moteur, alors que le second ne meut pas le premier ; la seconde raison est que le second moteur ne peut mouvoir sans le premier, alors que le premier peut mouvoir sans le second¹. S. L. Brock a parfaitement relevé que la cause seconde ne peut en aucun cas agir *per se*². En conséquence, Thomas propose une théorie qui pose problème : l'instrument n'agit que mû. B. Lonergan a particulièrement insisté sur le problème de la prémotion physique : il présuppose l'existence d'une prémotion physique de la cause seconde par la cause première³. Il sous-entend que l'Aquinat ne conçoit pas la liberté humaine comme la possibilité d'être cause de ses actes. En réalité, le dominicain propose une théorie très rigoureuse sur ce point. S'appuyant sur sa théorie de la discontinuité des étants, il assujettit les causes secondes à la cause première : « *les causes secondes sont les exécutrices de la providence* »⁴. Cependant, le dominicain leur accorde d'agir selon leur propre mode et donc librement. B. J. Shanley a parfaitement relevé que la cause instrumentale thomasienne possède une opération propre⁵. Précisément, Thomas dote l'âme d'une force opérative. Avec subtilité, il démontre que la

¹ THOMAS D'AQUIN, *Sententia super Physicam*, éd. Léonine, t. 2, VIII, 9 : « *Ponit comparationem primi moventis, et secundi. Cum enim tam primum movens quam ultimum movens quam ultimum movere dicamus, dicimus quod magis movet primum movens quam ultimum. Et hoc patet per duas rationes : quarum prima est, quod primum movens movet secundum movens, sed non e converso ; secunda ratio est, quia secundum movens non potest movere sine primo ; sed primum movens potest movere sine secundo* ».

² S. L. BROCK, *Action and Conduct...*, op. cit., p. 53-54 : « *It is because the action of the agent terminates in the patient that, even when it is a change, it need not involve any change in the agent .If there is any change involved, what is necessarily changed, along the line of the action in question, is the patient. On the other hand, the principle that the act of the agent terminates in the patient does not at all imply that there need no activity at all to which the agent itself is subject, qua agent. It means simply that the activity relative to which the agent may to be said to be actually exercising agency, the activity of which it is in the agent, is not per se an activity in the agent. Indeed, even if action does not always imply change, it does seem to imply activity; if not on the part of what is acted upon, at least on the part of the agent* ».

³ B. LONERGAN, *Grace and Freedom...*, op. cit., p. 277-280 : « Physical Premotion ». Il relève, p. 280-285, l'existence de deux prémotions physiques distinctes dans l'œuvre de Thomas.

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, op. cit., III, c. 77, n°2, p. 228 : « *Ostensum est supra quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quae ex operationibus causarum secundum proveniunt, divinae providentiae subiacent : cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut ostensum est. Sunt igitur secundae causae divinae providentiae executrices* ».

⁵ Beryl SHANLEY, « Divine Causation and Human Freedom in Aquinas » in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72/1 (1998), p. 106 : « *instrumental causes normally have their own proper activity that is independent of the principal cause and is precisely what is needed by the principal cause in order to accomplish the effect* ».

potentia est une condition de l'activité. Il doit l'originalité de sa théorie à Denys¹ dont il reprend le ternaire dionysien « essence-puissance-opération »² dont É.-H. Wéber a souligné l'importance³. Pour Denys, la notion renvoie à l'idée de synergie entre la Cause première et l'agent créé. Selon É.-H. Wéber, la théorie thomasiennne implique un principe causal diffusé par la Cause première à l'agent actif⁴. L'Aquinat utilise la notion de *virtus* pour affirmer la puissance opérative de l'âme et distinguer l'action et le pouvoir par lequel l'action est possible. Le dominicain défend la théorie de la composition à la fois ontologique et dynamique de l'agent créé⁵. En conséquence, il définit la puissance comme ordonnée à l'acte. l'acte. Il dote l'agent d'un libre arbitre qui confère la maîtrise de l'action et donc un pouvoir plénier. Il définit donc la liberté comme la capacité de causer ses propres opérations.

Thomas précise l'articulation de nature métaphysique entre l'action divine et celle de la créature⁶. Pour cela, il utilise l'idée d'une coaction entre la cause agente première et la cause seconde. Il reconnaît que Dieu n'a nullement besoin du concours d'une causalité créée pour agir et qu'il intervient au plus intime de l'acte humain. Néanmoins, il insiste sur l'idée que l'action est produite tout entière à la fois par l'un et par l'autre :

« Il est en outre évident que le même effet n'est pas attribué à la cause naturelle et au pouvoir divin comme s'il était produit en partie par Dieu et en partie par l'agent naturel ; mais il est produit tout entier par l'un et l'autre, selon un mode différent, tout comme le même effet est attribué tout entier à l'instrument, et tout entier à l'agent principal »⁷.

¹ Sur ce point : Édouard-Henri WÉBER, *L'homme en discussion à l'université de Paris en 1270*, Vrin, Paris, 1970, p. 98-108 : « Prédominance indiscutable de Denys » ; *Dialogue et dissensions entre s. Bonaventure et s. Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Vrin, Paris, 1974, p. 173-177.

² DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, Introduction par René ROCQUES, Traduction par Maurice DE GANDILLAC, Cerf, Sources chrétiennes 58 bis, Paris, 1970, c. 11, n°2.

³ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 1991, p. 232-249 : « Recours au ternaire dionysien 'essence-puissance-opération' ».

⁴ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions...*, op. cit., p. 177-181.

⁵ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *La personne humaine au XIIIe siècle*, op. cit., p. 223-225 : « Composition ontologique et dynamique de l'agent créé ».

⁶ B. J. SHANLEY, « Divine Causation and Human Freedom in Aquinas », art. cit., p. 108 : « *We are less likely to think misleadingly that we are saying something informative or descriptive when we use the language of primary-secondary causation ; it is meant to describe some metaphysical relationship* ».

⁷ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, op. cit., II, c. 70, n°8, p. 207 : « *Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum : sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus* ».

Bien qu'il ne cite jamais expressément les notions de « cause totale » ou « cause partielle », l'Aquinate défend la théorie des causes totales et simultanées, et non partielles et concourantes, que soutiendra Pierre de Jean-Olivi. Il utilise une théorie, selon laquelle un effet peut avoir plusieurs causes, qui se trouve dans le *Topica* de Cicéron et dans les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille¹. Thomas, plus proche d'Alain de Lille que de Cicéron, admet que chaque cause présuppose l'autre pour la création de l'effet. Bien que l'Aquinate n'accorde pas la même nature aux deux causes, l'utilisation de cette notion n'est pas une évidence. La théorie implique une nécessité venue de l'extérieur. Avicenne a affirmé qu'une cause doit nécessairement être antérieure à l'autre². Or, Thomas refuse cette théorie. Sa démonstration implique que la cause première agisse au moment même où la créature veut. L'Aquinate ne pose aucun ordre essentiel dans la causalité. En conséquence, il fait bien de l'homme une cause totale, et non partielle, de son acte. Cependant, il ne fait pas de l'homme la cause totale unique de son acte mais une des deux causes efficientes totales nécessaires à l'acte humain. Ainsi accorde-t-il à l'homme la liberté d'action car étant la cause de son opération.

Thomas dote la volonté humaine de la capacité de causer des actes dont les effets sont contingents. Il admet une définition équivoque de la contingence. Il oppose la contingence des êtres inanimés et la contingence des êtres doués de raison. D'abord, il énonce : « *dans les choses inanimées, la contingence des causes vient de l'imperfection et de la déficience : selon leur nature, en effet, elles sont déterminées à un seul effet, qu'elles atteignent toujours, à*

¹ ALAIN DE LILLE, *Regulae theologicae*, Marie-Thérèse D'ALVERNAY (éd.), *Alain de Lille. Texte inédits*, Paris, 1965, c. 120, 1, p. 219 : « *Intrinseca causa est per quam res eius est uel aliquid est : ut corpus corporeitate est corpus, colore uero est aliquid i.e. coloratum. Extrinseca uero dicendi causa est, per quam res cuius est nec est nec est aliquid sed aliquo modo se habet ad aliquid aliud extra se : ut paternitas qua pater nec est nec est aliquid sed habet extra se aliquid quod nec pater nec paternitas est i.e. filium* ».

² AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, Simone VAN RIET (éd.), Louvain-Leiden, 1980, IV, c. 1, p. 187, 52-61 : « *Et ob hoc non refugit intellectus ullo modo dicere quod, cum Petrus movit manum suam, mota est clavis, aut dicere quod Petrus Petrus movit manum suam et deinde mota est clavis. Refugit autem dicere quod, cuim mota est clavis, petrus movit manum suam, quamvis dicamus quod, cum mota est clavis, scimus Petrum iam movisse manum suam. Quamvis igitur uterque motus simul habeat esse in tempore, tamen intellectus attribuit uni eorum prioritatem et alteri posterioritatem, eo quod motus secundi non est causa essendi motum prioris, immo motus prioris causa est essendi motum secundi* ».

moins d'un empêchement dû à la faiblesse de leur force »¹. Il nie que cette contingence soit due à la capacité de pouvoir causer des actes contradictoires. En effet, il situe la contingence non dans la causalité de l'acte mais dans la réalisation de l'effet. Puis, l'Aquinate affirme : la volonté « n'a pas sa puissance limitée à un seul effet, mais a en son pouvoir de produire un effet ou un autre »². Il signifie que la volonté ne subit pas la contingence mais s'en sert pour créer des effets différents. B. Mac Ginn a montré qu'il s'agit d'une approche nuancée d'Aristote : Thomas ne fait pas de la volonté une cause de l'acte *per se*³. En effet, l'Aquinate assimile la volonté à « une cause contingente »⁴. Aussi, définit-il la liberté de la volonté dans sa capacité à causer ses propres actes. Il en fait une conséquence de sa « perfection » naturelle. En énonçant qu'elle peut produire un effet ou un autre., Ainsi, de manière nouvelle, définit-il la liberté comme le pouvoir de causer des actes non nécessaires.

IV. La Prima Pars de la Somme de théologie : la liberté est un agir libre en vue d'une fin.

Dans la *Prima Pars*, Thomas recentre sa réflexion sur les notions de volonté et d'arbitre. Travaillant en parallèle à un commentaire littéral du *De anima*, il propose une nouvelle réflexion sur l'âme et la puissance motrice. Si les problématiques retenues semblent être des reprises de celles du *De Veritate*, l'Aquinate n'en propose pas moins des évolutions doctrinales subtiles et des problématiques nouvelles qui permettent de promouvoir une nouvelle approche de la liberté humaine. Certes, il postule que la volonté n'est pas libre de ne

¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, op. cit., III, c. 73, n°2, p. 215 : « *In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis* ».

² Ibid, III, c. 73, n°2, p. 215 : « *quia non habet virtutem limitatem ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum* ».

³ Bernard MAC GINN, à propos de *Summa contra Gentiles* III, c. 94, dans son étude « Development of the thought of Aquinas on the reconciliation of divine providence and contingent action », *The Thomist*, 39/4, p. 751 : « *Thomas has finally affirmed a divine providence that in its causal action rules each and every act of man, but he has achieved this by a remarkable inversion of the aristotelian position- he rejects Aristotle's position on per se causes, because God through his providence is the per se cause of all things, even contingents; but he retains the Aristotelian contingent effect, because God is also a transcendent cause who produces effect as necessary or contingent according to his pleasure* ».

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, op. cit., III, c. 73, n°2, p. 215 : « *Quod autem sit causa contingens* ».

pas vouloir le Bien universel et affirme qu'elle est libre vis-à-vis des biens particuliers¹. Mais restreint-il sa théorie à une indétermination ? Il n'en est rien. Suivant le *De anima*, il a défini la volonté comme un « moteur mû »². Il suggère que la volonté possède une forme de passivité : elle est mue par le Bien universel comme étant sa cause finale. Mais en la dotant d'une partie motrice, il lui accorde d'être en partie cause de son acte.

Le commentaire sur l'*Épître aux Romains* apporte un éclairage essentiel. À propos de la citation de l'*Epistola ad Romanos* 7, 9 : « *Non enim quod volo bonum, hoc ago : sed quod odi malum, illud facio* », l'Aquinat aborde le problème de la volonté complète et incomplète :

« Il faut entendre cette expression 'Je le veux' comme se rapportant non pas à la volonté complète, à laquelle il appartient de prescrire l'œuvre, mais à une sorte de volonté incomplète, par laquelle les hommes veulent le bien d'une manière générale, comme ils portent aussi un jugement droit sur ce même bien, quoique par l'habitude ou la passion mauvaise, ce jugement se pervertisse et la volonté se déprave à un tel point dans l'acte particulier, qu'on ne fait pas ce qu'en général on sait devoir être fait et qu'on voudrait faire »³.

Thomas insiste sur la volonté du bien qui relève d'une inclination naturelle et admet que la volonté ne peut pas ne pas vouloir nécessairement sa fin car elle y est inclinée. Il affirme que si l'homme est maître de ses actes, il ne l'est que par rapport à ce qu'il peut choisir⁴. Mais, explicitement, le dominicain pose le problème de la corruption du syllogisme pratique qui entraîne un jugement erroné. Entend-t-il que l'habitude ou la passion cause nécessairement un jugement erroné ? Thomas définit la raison comme une puissance de l'âme libre de son jugement. En effet, il lui accorde de se porter sur des opposés, de comparer les données et, en conséquence, d'être libre de la conclusion de son raisonnement⁵. Thomas

¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, op. cit., Ia, q. 82, a. 2, sol. 2, p. 325 : « *Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono* ».

² Ia, q. 59, a. 1, ad. 3 : « *voluntas dicitur movens motum* ».

³ THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolas Pauli Apostoli*, R. CAI (éd.), 1953, Marietti, Roma, 1972, VII, n°765 : « *Quod autem dicit 'Volo', est intelligendum, non quidem de voluntate completa, quae est operis praeceptiva ; sed de voluntate quadam incompleta, qua homines in universali bonum volunt, sicut universali habent rectum judicium de bono ; tamen per habitum, vel passionem perversam pervertitur hoc judicium, et depravatur talis voluntas in particulari, ut non agat quod in universali intelligat agendum et agere vellet* ».

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, op. cit., Ia, q. 82, a. 1, ad. 3, p. 322 : « *quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere* ».

⁵ Ibid, Ia, q. 83, a. 1, resp., p. 326 : « *Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita* ».

continue d'amettre que le jugement est un choix. Il maintient donc que la liberté est d'abord l'exercice d'un acte librement voulu et choisi.

Thomas propose une théorie dynamique du vouloir et du choix. Il met en avant deux qualités de la volonté : plus que naturel, la volonté est rationnelle et libre. Il retient l'autorité de Jean Damascène : « *le libre arbitre est la volonté* »¹. Damascène définit la *thelisis* comme le vouloir naturel déterminé par la cause finale² et la *boulesis* comme le vouloir selon la raison³. L'Aquinat identifie la *thelesis* à la volonté et la *boulesis* au libre arbitre⁴. Il transforme la théorie de Damascène. Il définit le vouloir comme le « *simple appétit de quelque chose* »⁵ et le choix comme « *vouloir une chose pour en obtenir une autre* »⁶. Le dominicain présente le choix comme une volonté. Il montre ainsi l'unité du vouloir et du choix qui anime l'homme dans son agir. Il en déduit que « *la boulesis et la thelesis se distinguent non en raison de la diversité des puissances de l'âme mais des actes effectués* »⁷. Il fait du choix et de du vouloir deux actes de la même puissance de l'âme⁸. Ainsi, Thomas définit-il une nouvelle fois la liberté comme un pouvoir mais il entend désormais ce pouvoir comme une possibilité d'agir en vue d'une fin.

¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, op. cit., Ia, q. 83, a. 4, sed contra, p. 328 : « *Damascenus dicit quod liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas* ».

² JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orthodoxa*, op. cit., II, c. 36, 8, p. 136 : « *Quare thelisis quidem est ipse naturalis et vitalis rationalis appetitus omnium naturae constitutivorum, simplex virtus* ».

³ Ibid., II, c. 36, 8, p. 136-137 : « *Bulisis autem est qualitativa naturalis thelesis scilicet naturalis et rationalis appetitus alicuius rei. Nam iniacet quidem hominis animae virtus rationaliter appetendi. Cum igitur rationaliter motus fuerit ipse rationalis appetitus ad aliquam rem, dicitur bulisis. Bulisis enim est appetitus et desiderium cuiusdam rei rationalis* ».

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, op. cit., Ia, q. 83, a. 4, obj. 1, p. 328 : « *thelesis autem est voluntas, boulesis autem videtur arbitrium liberum* ».

⁵ Ibid., Ia, q. 83, a. 4, resp, p. 328 : « *ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicujus rei* ».

⁶ Ibid., Ia, q. 83, a. 4, resp., p. 328 : « *Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum ; unde proprie est eorum quae sunt ad finem* ».

⁷ Ibid., Ia, q. 83, a. 4, ad. 1, p. 328 : « *boulesis distinguitur a thelesis non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum* ».

⁸ Ibid., Ia, q. 83, a. 4, ad. 2, p. 328 : « *electio et voluntas, idest ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam ; sicut etiam intelligere et ratiocinari ut dictum est* ».

Thomas accorde à l'homme deux perfections : celle de sa nature et celle accordée par sa finalité béatifique¹. Odon Lottin et Bernard Lonergan, focalisés sur les notions de volonté ou d'arbitre, n'ont pas perçu que l'Aquinate accorde à la notion d'image une fonction structurante dans la *Somme de théologie*, faisant le lien entre la *Prima Pars*, dans laquelle Thomas présente l'homme en « condition de liberté », et la *Prima Secundae Pars*, dans laquelle il présente l'homme exerçant son acte libre². L'Aquinate demande « si l'image de Dieu se trouve dans l'âme selon les actes »³. Il demande si les actes humains correspondent à la réalisation du pouvoir agir que Dieu a placé en l'âme par l'intermédiaire des puissances de l'âme. Or, l'Aquinate note que le terme d'image implique à la fois un modèle et un mode de ressemblance plus ou moins exacte⁴. Précisément, il entend que l'image de la Trinité en l'âme l'âme humaine se manifeste en acte et définit l'âme humaine comme le lieu fondamental de l'agir. Il développe une théorie métaphysique inspirée d'Aristote selon laquelle tous les effets représentent leur cause : l'action humaine est une participation à l'action divine. Comme É.-H. Wéber l'a démontré, l'Aquinate défend la théorie selon laquelle l'homme se constitue par un agir à la fois intelligent et volontaire⁵. Il donne à la notion d'image une dynamique : l'homme se réfère à Dieu dans son agir et s'y conforme par son agir. Selon la formule d'Augustin⁶, le dominicain fait de l'homme un être *capax Dei*. L'Aquinate ne sépare pas la nature de la fin de l'homme. Ainsi, définit-il la liberté comme l'exercice d'un vouloir libre en vue d'une fin métaphysique à savoir le bien.

Thomas définit donc la liberté comme l'exercice d'une série d'actes dont l'homme est la cause. Influencé par l'*Éthique*, il accorde à l'homme une autonomie morale dans la réalisation de ses actes. En effet, il estime que l'homme peut triompher de l'incontinence

¹ Ibid, Ia, q. 73, a. 1, resp., p. 277 : « *duplex est rei perfectio : prima et secunda. Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta ; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis* ». Ia, q. 83, a. 1, ad. 5.

² Thomas utilise quatre cents fois le terme « image » dans la *Prima Pars*. Il ne l'a utilisé que 69 fois dans l'ensemble de la *Summa contra Gentiles*. Robert BUSA, *Index thomisticus*, C.D.-rom, 1996.

³ Ibid, Ia, q. 83, a. 7, p. 372-373 : « *Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus* ».

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, op. cit., Ia, q. 93, a. 1, resp., p. 369-370.

⁵ Sur ce point : É.-H. WÉBER, *La personne humaine...*, op. cit., p. 506-509 : « L'agir intelligent et volontaire concourt à la subsistance de l'homme ».

⁶ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, P. AGAËSSE et J. MOINGT (éd.), Bibliothèque Augustinienne 16, Paris, 1955, II, XIV, 8, 11, p. 374 : « *Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest* ».

(*akrasia*) sans l'aide de la grâce¹. Il se montre optimiste sur le pouvoir de l'homme sur ses propres actes. Il restreint l'incontinence à un état passager. Il accorde un rôle essentiel à la vertu de tempérance qu'il définit comme étant la vertu qui ordonne les passions à la raison droite². Mais, il interprète la notion de vertu dans un sens aristotélicien. Il entend que la tempérance s'acquiert par la répétition d'actes de continence. Il s'écarte d'Augustin qui insiste sur l'impuissance de la prudence face au mal³. Il corrige et prolonge Aristote qui ne présente pas clairement comment l'incontinent peut effectuer un progrès moral. L'Aquinate lie la tempérance à la prudence⁴. Il définit trois conditions pour vaincre l'incontinence : d'abord que les désirs de l'appétit sensible se conforment à la raison ; puis que la prescription de la raison droite s'accorde avec l'inclination de la vertu à l'égard du bien ; enfin que la prescription de la raison droite soit mise en pratique. Ainsi, accorde-t-il à celui qui maîtrise ses actes une forme de perfection. Et il n'entend pas cette perfection comme une simple détermination mais comme la réalisation de la perfection de l'homme.

Dès le commentaire sur les *Sentences*, Thomas fait bien plus qu'amorcer une simple réflexion sur la liberté humaine. Il ne se contente pas de proposer une définition négative de la liberté humaine qui serait restreinte à une absence de détermination. En effet, il propose déjà une définition positive de la liberté humaine. Il dote l'homme d'un libre arbitre qu'il définit comme un pouvoir inamissible de l'âme. Ainsi, accorde-t-il à l'homme de pouvoir exercer le choix qui lui permet d'être responsable de ses actes. En conséquence, le découpage chronologique proposé par Odon Lottin puis par Bernard Lonergan est écarté. Dans le *De Veritate*, Thomas ne propose pas une double définition de la liberté même s'il distingue la volonté et le libre arbitre. Il dote la volonté de la capacité de causer son acte et à la fois de

¹ Sur ce point : Tobias HOFFMANN, « Incontinence et progrès moral chez Thomas d'Aquin », in Danielle LORIES et Laura RIZZARIO (dir.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Vrin, Paris, 2008, p. 233-261.

² Sur ce point : G. BUTERA, *Thomas Aquinas on Reason's Control of the Passions in the Virtue of Temperance*, Thesis, The Catholic University of America, Washington, 2001.

³ AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, G. Bardy, G. Combès éd., Paris, 1959, XIX, 4, 4 : « *Quid illa uirtus quae prudentia dicitur, nonne tota uigilantia sua bona discernit a malis, ut in illis appetendis istique uitandis nullus error obrepat, ac per hoc et ipsa nos in malis uel mala in nobis esse testatur ? ipsa enim docet malum esse ad peccandum consentire bonumque esse ad peccandum non consentire libidini. Illud tamen malum, cui nos non consentire docet prudentia, facit temperantia, nec prudentia nec temperantia tollit huic vitae* ».

⁴ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, op. cit., Ia-IIae, q. 141, a. 3-5.

s'auto-déterminer à vouloir. Il lui accorde de posséder le libre choix. L'Aquinate propose déjà une théorie de la double liberté d'exercice et de spécification qui confère à la volonté la maîtrise de ses actes. Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas définit la liberté humaine comme l'exercice d'un acte causé par un principe intrinsèque et dont les effets ne sont pas nécessaires. Dans la *Prima Pars*, il définit la liberté humaine comme étant à l'image de celle de Dieu. Il dote l'homme de la capacité d'agir en vue d'une fin, à savoir le bien. Aussi, Thomas propose-t-il dans ces différentes œuvres une théorie toujours positive de la liberté humaine qu'il ne restreint pas à une indétermination contrairement aux lectures faites par Odon Lottin et Bernard Lonergan, en leurs temps.

En leur temps, Odon Lottin et Bernard Lonergan ont défini la première théorie de la liberté humaine de Thomas d'Aquin comme insuffisante. Ils l'ont estimé restreinte à une théorie de l'indétermination. Or, l'Aquinate ne se contente pas de donner une définition négative de la liberté humaine. Dès le commentaire sur les *Sentences*, il accorde à la volonté d'être cause de son acte et de commander les autres puissances de l'âme à agir. Il accorde à la volonté un pouvoir de juger qui lui confère la liberté de choix. Dans le *De Veritate*, il accorde à la volonté de se porter intentionnellement vers le bien et de disposer de la liberté de choix des moyens en vue de la fin. Dans la *Somme contre les Gentils*, il insiste sur la capacité de l'homme à être cause de son opération. Dans la *Prima Pars*, il dote la volonté de vouloir et de choisir librement. Ainsi, définit-il toujours positivement la liberté humaine.

Jean-Marc Goglin

Centre Théologique Universitaire de Rouen